Zet
sztuka kultura sprawy społeczne

DWUTYGODNIK POD REDAKCJĄ JERZEGO BRAUNA

ROK II NR. 7 (31) | WARSZAWA, DNIA 1 LIPCA 1933 R. | CENA 50 GR.

„Mesjaniczna Europa"

Najbliższa przyszłość Europy rysuje się przed nami jakby oblicze Sfinksa. Jest tak niepokojąco zagadkowa, że trudno w niej czytać. Poprzez mgłę aktualnych wydarzeń, poprzez chaos faktów, w których wielości i niespodzianości gubi się współczesny czytelnik depesz politycznych na szpaltach dzienników — niewyraźnie dopiero przebłyskują syntetyczne kontury *epoki*.

Historja kroczy epokami — to rzecz pewna. Epoki, to ogromne, zamknięte w sobie całości ideowe, w których orbicie krąży ludzkość; to światy społeczno-polityczno-moralne, nacechowane jakimś określonym kompleksem pojęć i obyczajów, zdążające ku powszechnie uznanym celom i ideałom.

To co obserwujemy dzisiaj, to niewątpliwie narodziny nowej epoki. Ale jakiej? Na to pytanie, niewielu z pośród najwybitniejszych nawet aktorów współczesnej rzeczywistości historycznej umiałoby dać odpowiedź.

Cóż to jest, cała ta walka klas i stronnictw społecznych, jaką obserwujemy od lat kilkudziesięciu? Skąd się wzięła rywalizacja komuny proletarjackiej i faszystowskich dyktatur o rząd nad światem? Czem wytłumaczyć olbrzymi konflikt pomiędzy laicyzmem i bezbożnictwem — a Kościołem? Skąd się wywodzą te nowoczesne doktryny, głoszące, że naród — że państwo — że klasa jest absolutem, któremu wszystko inne winno się podporządkować? Jakie miejsce wyznaczyć w historji nowemu tworowi politycznemu, noszącemu nazwę Ligi Narodów? A te niezliczone konferencje gospodarcze i rozbrojeniowe, zmierzające do konkretnej realizacji tego, co dotąd było tylko utopją i biblijnym mitem: wiecznego pokoju światowego?

Ludzie, myślący analitycznie, nie umieją dostrzec w tym konglomeracie nic więcej jak tylko plątaninę przypadkowych i niepowiązanych faktów. Ale umysłom syntetycznym nie wystarcza taka płytka rejestracja ewenementów politycznych. One chciałyby odszukać wspólne źródło tych różnorodnych procesów historycznych, znaleźć dla nich ogólne jakieś uzasadnienie, *rację bytu*. Idzie im już nie o historję, lecz o — *historjozofję*, o głębszą, wszechstronniejszą i pewniej ugruntowaną wiedzę o dziejach ludzkości w ich aktualnym przekroju.

Z nowszych myślicieli europejskich jeden tylko Hegel wzniósł się na tę wyżynę, z której współczesna rzeczywistość historyczna da się powiązać w rozumną syntezę. Dlatego historjozofja Hegla daje nam wiele wskazówek, jak należy interpretować fakty, dziejące się dziś na naszych oczach; dlatego też wywarła ona realny wpływ na kształtowanie się wydarzeń w Europie XX-go wieku, służąc za bazę ideową i metodologiczną zarówno dla marksizmu i faszyzmu, jak dla doktryn o absolutnej wartości metafizycznej państwa i narodu w dziejach.

Ale historjozofja Hegla nie tłómaczy nam wszystkiego, pozostawia wszędzie niedomówienia i luki. Toteż nie dorównuje ona pod żadnym względem przenikliwości i głębi polskich doktryn historjozoficznych wieku XIX-go, powstałych w tym samym czasie (lub nieco później, jak w wypadku Wrońskiego i Cieszkowskiego), co doktryna Hegla. Jest rzeczą zadziwiającą, jak trafnie — z matematyczną nieomal dokładnością — przewidzieli myśliciele polscy bieg wydarzeń współczesnych, jak genjalnie nakreślili rysy epoki, która, za ich życia, dopiero się zbliżała, a w której my dziś żyjemy i działamy, jako w najoczywistszej realności.

Ta nowa rzeczywistość historyczna, w której grzęźniemy po uszy, a o której ludzie z przed rewolucji francuskiej mogli mieć tylko mgliste, mityczne wyobrażenia — to *mesjanizm*. Kto zna dzieła historjozoficzne Wrońskiego i Cieszkowskiego, kto wie w jakiem znaczeniu Hoene-Wroński używał terminu: „mesjanizm", nie może nazwać epoki dzisiejszej inaczej jak: mesjaniczną.

Termin powyższy wywoływał dotąd mnóstwo komicznych nieporozumień. Interpretowano go w naiwny i prymitywny sposób, najzupełniej niezgodny z jego właściwym sensem. Trzeba przyznać, że zawinił tu olbrzymio Towiański, który popełnił plagjat, przyswajając sobie tę nazwę i nadając jej dziwaczne, mistyczne znaczenie. Choćby jednak nawet mistyfikacja ta nie nastąpiła, pojęcie mesjanizmu i tak nie zostałoby należycie zrozumiane, gdyż ówcześni ludzie, żyjący dopiero u wrót nowej epoki, nam dzisiaj bezpośrednio danej, nie mogli go jeszcze zrozumieć, tak jak nie pojęliby i nazwaliby z pewnością mistykami tych, którzyby im w roku 1830-tym opowiadali o Sowietach, hitleryzmie i Lidze Narodów, nie mówiąc już o „klęsce urodzaju". 20 miljonach bezrobotnych, stu tysiącach samolotów bombowych i gazach trujących.

My, ludzie dzisiejsi, wiemy już, że cała ta bajkowa, mistyczna rzeczywistość, to wcale nie poezja i nie Apokalipsa, wcale nie utopje Vernego i Wellsa; to żywa prawda, w której szponach wijemy się i cierpimy, krzycząc z bólu. I dlatego nam nie wolno nazwać utopją i mirażem koncepcyj historjozoficznych myślicieli polskich, nam już nie wolno śmiać się, gdy ktoś powie to słowo: mesjanizm.

Mesjanizm to my i wy, Włochy Mussoliniego i Niemcy Hitlera, komuna rosyjska i wilsonowska Liga Narodów. Mesjanizm, to powojenny kryzys cywilizacji europejskiej, to zajadła walka sprzecznych światopoglądów politycznych, grożąca ich wzajemnem pożarciem i zawaleniem się całego gmachu historji. Mesjanizm, to te gorączkowe poszukiwania ratunku dla znękanej ludzkości, pokoju powszechnego i zjednoczenia wszystkich narodów i państw w społeczeństwo globowe. Nie wahajmy się powiedzieć: *Europa jest mesjaniczna*.

Czemże bo był mesjanizm w koncepcji myślicieli polskich, jako objektywna rzeczywistość historyczna? Był epoką olbrzymiego wrzenia i tarć pomiędzy narodami, klasami i idejami, okresem gwałtownego poszukiwania nowej, nadrzędnej koncepcji życia indywidualnego i społecznego, której realizacja zaspokoiłaby nareszcie odwieczne tęsknoty ludzkie do Królestwa Rozumu i do Królestwa Bożego na ziemi.

Po czem poznamy, w myśl tej doktryny, że ludzkość znajduje się w epoce mesjanicznej? — Przedewszystkiem po niesprzymierzalnem rozszczepieniu się ludzkości na dwa przeciwne obozy społeczne, prawicę i lewicę, które będą się zwalczać we wszystkich krajach. Następnie po permanentnem i trwałem „wrzeniu rewolucyjnem", po kryzysie powszechnym w dziedzinie gospodarczej, politycznej, religijnej i umysłowej, wynikłym z braku kryterjów prawdy i dobra, i z konieczności nadania ludzkości nowych form ustrojowych. Po ustawicznych próbach zorganizowania międzynarodowego ładu moralno-politycznego, jakiejś unji państw, umożliwiającej wieczny pokój przez założenie społeczności globowej. Wreszcie po utracie wszelkiej busoli dziejowej, wszelkiego autorytetu absolutnego w sferze transcendentnej — co spowoduje szukanie absolutu w samych formach społecznych, takich jak państwo, naród i t. p., czego tak obawiał się Wroński, jako zwycięstwa ducha heglowskiej doktryny.

W okresie tym powstanie wreszcie mesjanizm narodowy, objawiający się tem, że każdy wyżej rozwinięty historycznie naród poczuje się powołanym do spełnienia jakiejś specjalnej misji dziejowej, dla dobra całej ludzkości (patrz faszyzm włoski, hitleryzm niemiecki, komunizm rosyjski, dążenie Francji do zorganizowania doskonałego związku państw i t. p.).

Oto szczególne znaki nowej epoki mesjanicznej, podług historjozofów polskich. Ślepe żywioły tej mesjaniczności obserwujemy w ich powstawaniu już dzisiaj. Gdzie potoczą się one jutro, w co się rozwiną, może przewidzieć ten tylko, kto podąży za myślą tych genjalnych myślicieli. I ten tylko, co u skrzyżowania tych prądów, w niedalekiej przyszłości historycznej dojrzy w całej oczywistości ten *cel powszechny i ostateczny*, ku któremu — w myśl koncepcji historjozofów polskich — zmierza ludzkość w tej straszliwej i burzliwej epoce mesjanicznej.

Józef Czechowicz

Wspomnienie

1.

Wiosną, z ulic do nieba wzbijają się słupy bladego światła. Na wilgotnych placach, w przezroczystem powietrzu trwa ta blada jasność, opływa kamienice, tramwaje, pomniki i wodotryski. A najbledsze są ranki przytulone do białawego nieba, smutne, ospałe, monotonne.

Paryż jest sobą dopiero w nocy, gdy płoną zielone i złote neonowe litery i fantazje, gdy czarny asfalt zdaje się rozwijać elastycznie jak sprężyna z pod kół samochodów, a głośniki przed gmachami kin przepełniają powietrze muzyką.

Teraz jest ranek, jest półsmutne światło. I krzyki na rogach ulic: „L'ami du peuple!", L'intransingeant!" Chodniki połyskują srebrnawą wilgocią. Policjanci w pelerynkach mieszają się z tłumem, który płynie podwójnym nurtem: w prawo i w lewo.

Przez bladą jasność, szmer gromad i turkot pojazdów przebija się śmieszny głos trąbek tramwajowych, przypominający dziecinne piszczałki.

Nieskończony potok twarzy. Miljony odbić własnej postaci w zwierciadlanych witrynach magazynów. Chaos, nudnawe niebo i chłodne piekło Paryża. Piekło — to chyba podziemie? Tak. W podziemiach mkną setkami wagonetki metra, kolejki elektrycznej, natłoczone ciżbą największą. Wśród białych, oszklonych ścian widnieją głowy drżące od stuku kół, ręce trzymające się sztab, pasków rzemiennych i wieszaków; ręce z papierosami, ręce w rękawiczkach, ręce z gazetami francuskiemi, angielskiemi, włoskiemi i polskiemi. Twarz murzyna lśniąca jak asfalt obok jasnowłosej midinetki, fez żołnierza kolonjalnego przy zmiętym, bezkształtnym kapeluszu tragarza. Jadą do pracy, do biur, do fabryk, składów, sklepów i koszar. Jadą na dworce, za miasto, pod zamkniętą w kamienie Sekwaną lub gruntem obciążonym kościołami, a ciągle pod chłodnem piekłem złego miasta Paryża.

W tunelach tlą się czerwonawo żarówki, przechodzą sznurem reklamy Dubonet'a, potęgując monotonję podróży. Zalane oślepiającem światłem przystanki drgają ruchem ludzkich mas, huczą zgrzytem wind i ruchomych schodów, zioną zmieszaną wonią ciżby ludzkiej i taniego mydła.

Mignęły stacje Les Halles, Palais d'Eau. Oto ludne przystanki przy dworcach kolejowych, oto przystanek Pére Lachaise. Kolejka podziemna wypada na wiadukty nad ulicami. Pejzaż miejski z lotu ptaka: dachy, kominy, dymy, pruje kolejka ostro, jak łódź motorowa falę. Wreszcie przystanek, wysoko na drugiem piętrze żelaznej, masywnej konstrukcji. Rue Chevaleret.

2.

Przez chwilę stoję na tej wysokości ogłuszony ciszą. Przedmieścia nie słychać zupełnie. Łoskot pociągu zgasł w dalekim tunelu.

Przez kraty, przęsła, obłoki przewleka się światło łagodne, blade jak chora dziewczyna. W ulicy Chevaleret bezbarwna pogoda i smutek. Domki przeważnie jednopiętrowe, przy oknach żaluzje szare i zielone, tynk poobijany. Takiego przedmieścia nijakie słońce nie rozweseli. Cóż, że za domami ogródki, jeśli na nich leży dym, a drzewa z za płotów wysuwają się, jak mogą. Tęsknią do ucieczki, choć nigdy nie będą zbiegami.

Z za kępy nieco większych drzew widać dzwonnicę kościołka, który przypomina wioski słodkiej Francji. Podwójne oblicze zegara białe jest jak to słońce paryskiej wczesnej wiosny.

Pusto.

Postukuje sabotami po bruku ślepy dziad-żebrak, prowadzony przez małą dziewczynkę. I jeszcze — ogrodnik pcha dwukołowy wózek z jarzynami. I jeszcze— duży, szary kot przemyka się wzdłuż ścian. Oczy ma złote.

W głębi, na narożniku przecznicy-zaułka stoi dom trzypiętrowy. Jest jeszcze bardziej szary i surowy niż otaczające go, mniejsze budynki. Kilkadziesiąt okien zupełnie jednakowych, płaszczyzny muru koszarowe, nijakie. Nad górnym gzymsem, w tympanonie tarcze herbowe i napis „8—7-bre 1850", a ponad tympanonem, w pośrodku, symetrycznie, duży, prosty krzyż.

W tym domu pod krzyżem, w przytułku św. Kazimierza dokonał żywota tragiczny genjusz polski, Cyprjan Kamil Norwid.

Stoję w ulicy zasypanej pustką i białawą, nieruchomą światłością. Patrzę, patrzę na dom bolesny. Gdzieś na piętrze miał Norwid izdebkę — a którą? już nawet nie wiadomo — i tam dogorywał na gorzkim, łaskawym chlebie.

Może modlił się przed Madonną Towiańskiego w kościołku św. Seweryna? Może w wędrówkach błądził na wybrzeża, na cmentarz Pére-Lachaise, gdzie pod kamieniem grobowym dawno już uspokoił się Słowacki. Może siadywał w ogrodach Luvru, wśród młodzieńczych posągów i szmeru fontann.

Ale napewno z okna swojego azylu widział Sekwanę łamiącą brzegi w zawiłych skrętach, napewno monotonję jego dni w rytm ujmowały gwizdy lokomotyw. Bo po drugiej stronie ulicy Chevaleret, za niskim murem rozłożyły się tereny kolejowe, składy, remizy. W dzień słychać tu miarowe uderzenia młotów, donośny głos żelaza, a nocą lokomotywy syczą w obłokach pary, koła dudnią na zwrotnicach.

Teraz jest tak samo i tak samo rozpływa się to w pustej i głuchej ulicy. Z bistro przez drzwi szklane przebrzękują akordeony. Na wieży kościołka bije godzina. Godziny, tygodnie, lata spalał się tu Norwid.

A potem? Skromny, nędzny grób w Montmorency, na cmentarzu biedaków. Poeta wielki, człowiek wielki, życiem zmęczony, spoczął wraz z dziesięcioma ubogimi. Głaz na wspólnej mogile przycisnął go ciężko. Na płycie wyryto nazwiska, daty śmierci, krótkie objaśnienia. Przy jednem nazwisku: — b. kapitan wojsk polskich, przy innem — inwalida. O nim nie pisano tak czy inaczej, litery głoszą: NORWID, a obok fałszywa data śmierci.

Wiem. W Montmorency rok rocznie na wiosnę odprawia się nabożeństwo za polaków, śpiących tam snem wiecznym. Rok rocznie mówi się: Norwid. Spoglądające na tor kolejowy okna szarego przytułku mówią smutniej i więcej.

3.

Nie mogę odejść od tych murów. Jeszcze godzina i godzina. Okna. Pustka. Głos lokomotyw, harmonja zgłuszona, dzwon. Okna. Któreż z nich?

Po dwunastej zagrzmiał tłum. Paryż wdarł się na przedmieście. Robotnicy wracając na obiad szli gwarnie, raźno, zwycięsko. Szli tłumem, jak na bulwarach, kołysali się jak w metro. Gwar tutaj?

Odchodzę.

Ostrzeżenie

Towarzystwo Hoene-Wrońskiego i Redakcja „Zet" uważają za swój obowiązek ostrzec ogół społeczeństwa, że zdarzają się coraz częstsze wypadki wydawania przez nieodpowiedzialne jednostki, a nawet przez całe organizacje, mętnych rozprawek i odezw, przemycanych pod szyldem doktryny Hoene-Wrońskiego, a będących niczem więcej, jak osobistemi poglądami ich autorów.

Gawędziarzy tych cechują zazwyczaj: nieuctwo, hałaśliwość i używanie tajemniczych słów. Wyczyny takie, dezorjentujące ogół i obniżające powagę naukową wielkiej doktryny, są dziś, w dobie powszechnego pomieszania pojęć, szczególnie szkodliwe.

Jak jednak powstrzymać nieopatrznych i niedouczonych gorliwców od tych wystąpień? Chyba powiedzieć im to jedno: Aby przysłużyć się Polsce — trzeba wprzód umieć *prawdzie służyć;* zaś służyć prawdzie — to przyswajać sobie wprzód rzetelnie tę wiedzę, której się chce udzielać innym. Tej pięknej cnoty brak, niestety, owym zbyt zadufanym w sobie reformatorom ludzkości.

Za T-wo Hoene-Wrońskiego
Paulin Chomicz — prezes

Za Redakcję „Zet"
Jerzy Braun, redaktor nacz.

Korespondencje należy kierować od dn. 1 lipca do 15 września na adres: Jerzy Braun — Krosno — raf. nafty — Małopolska.

Norwid – a Słowacki i Wyspiański

Uwagi o Norwidzie (IV)

I

Już filozofja niemiecka powzięła ideę, że dwa elementy rzeczywistości: byt i wiedza, nietylko łączą się w jakiejś transcendentalnej harmonji, jak to przypuszczał Kant, lecz że się *utożsamiają*. Tożsamość ich nie może oczywiście zachodzić w świecie stworzonym, lecz *poza nim*, w łonie rzeczywistości transcendentnej, w ABSOLUCIE. Ta genjalna koncepcja tożsamości bytu i wiedzy w Absolucie, była dziełem Schellinga. Wysnuł z niej Schelling wniosek narzucający się sam przez się, że Absolut, jest to istność rozumująca i działająca zarazem, *rozumowość twórcza*, posiadająca moc wyłaniania z siebie całego świata zjawisk, w porządku i ładzie zgodnym z jej absolutnemi, wieczystemi zasadami. Istność tę wyobraził sobie pod postacią zespołu *potęg kosmogonicznych*, pracujących w nieskończoności czasu i przestrzeni nad wytwarzaniem i kształtowaniem wszechświata. Nie zrozumiał tylko jednego, a mianowicie, że istność ta może być nietylko logiczna, a więc *konieczna*, lecz także ponad-logiczna, t. zn. *wolna*.

Wolność — musi być moralną, czyli wyznaczać sobie cele bez żadnego nacisku z zewnątrz, zobowiązując się dobrowolnie do ich spełnienia. Absolut, będący czystą Wolnością twórczą, jest Stwórcą wszelkiej rzeczywistości nie dlatego, że takim jest (i innym być nie może), lecz dlatego, że takim *być powinien;* należy to rozumieć oczywiście jako powinność wobec *siebie samego*, bo obok Absolutu nic istnieje przecież nic, coby mu mogło powinność tę wyznaczyć i narzucić.

Ten najwyższy, nawskroś autonomiczny stopień moralności, to *mesjaniczność*. Idei tej nie zdołał Schelling dosięgnąć, pomimo swego genjuszu spekulatywnego, dlatego zatrzymał się na samej granicy transcendencji, nie mogąc dociec samej istoty wnętrznej Absolutu. Sprecyzowała ją i określiła w pełni dopiero filozofja polska, stąd jej nazwa filozofji mesjanicznej. Stwierdziła ona najpierw, że schellingjańska tożsamość bytu i wiedzy ma cechę *czynu stwórczego*, a więc trzeba — dla dostatecznego zgłębienia jej zbudować nową metafizykę, *metafizykę czynu*. Ale ta polska metafizyka czynu nie ma nic wspólnego ani z Schopenhauerem, gdzie Wola tworząca kosmos jest ślepa, czyli bezrozumna, ani z kreacjonizmem ewolucyjnym Bergsona, ani wreszcie z nowoczesnym pragmatyzmem. Zaszła ona daleko wyżej, wiążąc organicznie ideę czynu twórczego z *wolną osobowością Człowieka i Boga*.

Schelling, odkrywający na drodze spekulatywnej moc twórczą potęg kosmogonicznych, dał dowód, że rozwinął on już w sobie świadomość potencjalną (genjalną), pozwalającą mu zrozumieć — przez analogję z genjuszem twórczym, jaki czuł w sobie — *że* istota rzeczywistości jest stwórcza i czynna. Ale nie mógł on jeszcze przebyć drogi, jaka dzieli świadomość genjalną od *świadomości absolutnej;* drogę tę usiłowała przebyć polska filozofja mesjaniczna, osiągając istotnie po kolei coraz wyższe jej etapy (w dziełach Trentowskiego, Cieszkowskiego, Libelta), aż wreszcie docierając do celu w doktrynie Hoene-Wrońskiego, odkrywającej *samą istotę wnętrzną* Absolutu zapomocą samorzutności stwórczego rozumu.

II.

W poezji romantycznej pierwszym, który dosięgnął tożsamości bytu i wiedzy, rozwijając w sobie w pełni świadomość potencjalną i potęgę twórczą — był Słowacki. Był to genjusz par excellence, bo nietylko pod względem siły natchnienia, ale i w jego postawie, zajętej w stosunku do rzeczywistości. Wzniósł się on ponad stanowiska antynomjalne Mickiewicza i Krasińskiego nie przez zdolność rozróżniania i harmonizowania obydwu, jak to miało miejsce u Norwida, lecz przez całkowite wykluczenie jakiejkolwiek sprzeczności, zniesienie dwoistości na rzecz *jedni*. Norwidowska djalektyka była mu obca. Oderwał się od ziemi, tonącej w bezustannej walce antynomij, i zrzuciwszy ten balast, sądził się być wolnym od owej pokuty Adamowej. O ile symbolem Norwida powinna być *twarz człowieka*, o tyle Słowackiego możnaby porównać do orła, lecącego wprost w słońce rzeczywistości absolutnej i nie pomnącego, że tam w dole ludy walczą i krwawią, zaplątane w matnię błędu i grzechu.

Czy był on tedy wyższym od Norwida w tem kolisku nad-ludzi? Niewątpliwie tak, jeśli będziemy klasyfikować podług schematu stopni świadomości, podanego w poprzednim artykule. Ale... jest tutaj jedno „ale". Norwid był już bardzo bliski końca tej drogi, jaka prowadzi od świadomości uczuciowej do genjalnej. Słowacki natomiast, urzeczywistniając w sobie nareszcie tę świadomość, znalazł się w punkcie wyjścia drogi nowej, trudniejszej jeszcze; tej mianowicie, która wiedzie poprzez otchłanie transcendencji, w oderwaniu od jakiegokolwiek oparcia o ziemię, a metę swoją ma dopiero w świadomości absolutnej, zwanej przez Chrystusa i przez Wrońskiego: SŁOWEM.

Górował więc Słowacki nad Norwidem potencjalnością twórczą, poczuciem potęgi kosmogonicznej, jawiącej się już w jego własnem Ja; ale brak mu było zato: 1) zdolności myślenia transcendentalnego, pozwalającej Norwidowi snuć tak głębokie rozważania spekulatywne, 2) idealnej równowagi moralnej, jaką ten osiągał, 3) poczucia *dziejowego*, wiążącego myśl Norwida tak nierozerwalnie z historją ludzkości.

III.

Aby zrozumieć, dlaczego Norwid wykracza, pod pewnym względem poza całą trójcę wieszczów, znajdując się w stosunku do nich w pozycji ekscentrycznej, trzeba powrócić do schellingjańskiego punktu widzenia i wykazać raz jeszcze jego braki.

Otóż Schelling utożsamiał Absolut z koniecznością logiczną, zapoznając w nim *wolność mesjaniczną*, sprawiającą, że wszelka istota rozumna i twórcza jest wieczyście odpowiedzialna za swoje czyny, sama określa swą powinność i *sama siebie sądzi*. Dlatego wszechświat — w jego wyobrażeniu — rozwijał się ze swego źródła (z twórczej istoty „potęg kosmogonicznych") z automatyczną niejako konsekwencją, podług bezwładnego *prawa ewolucji*. Była to typowa *geneza kosmiczna*, w której na pierwszy plan wysuwała się działalność stwórcza w świecie Przyrody. To też filozofja przyrody stanowi elementarną i najlepiej opracowaną część doktryny Schellinga.

Że świadomość potencjalna, nie mogła powziąć innej koncepcji jak ta właśnie, dowodzi wyraźna analogja Schellinga ze Słowackim. Jak wiemy, Słowacki pojmował rzeczywistość jako zespół osobowych potęg kosmogonicznych, czyli nieskończoną mnogość *duchów, wyłonionych* z jednego najwyższego ducha, Boga i obdarzonych władzą twórczego przetwarzania się i doskonalenia. Terenem działalności tych istot jest tu, podobnie jak u Schellinga, przyroda, wszechświat fizyczny, bo ewolucja ich odbywa się przez obieranie i wytwarzanie sobie przez nie coraz to wyższych form, w których wyraża się ich wciąż rosnąca doskonałość i siła twórcza. Największym grzechem, grzechem przeciw Duchowi św., jest „zaleniwienie się w formie", duch bowiem rozwija się poprzez ofiary z samego siebie, ustawicznie rozbijając formy już osiągnięte a dopracowując się nowych. Wprawdzie Słowacki wzbił się wyżej od Schellinga, bo: 1) założył świadomie ideę Słowa*), jako punktu wyjścia i celu ostatecznego ewolucji istot rozumnych, 2) dostrzegł już problemat Nowego Jeruzalem**), jako doskonałego *ładu moralnego* w społeczeństwie Bożo-człowieczem, — jednakowoż to co dał w „Genezis z ducha", było jeszcze tylko schellingjańską genezą kosmiczną, kładącą nacisk na kreację widzialnego świata Przyrody.

Świat Wolności, czyli *geneza mesjaniczna*, społeczeństwo istot absolutnych, jako właściwy teren działalności ducha ludzkiego — nie został pojęty i określony w pełni przez Słowackiego. A przecież, z wyższego punktu widzenia dostrzegamy z łatwością, że właśnie ten świat jest *celem* stworzenia, zaś cała rzeczywistość kosmiczna, cały astronomiczny wszechświat słońc i planet może być tylko *środkiem* do tego celu, polem działalności nowego twórcy, jakim jest człowiek.

Nowy ten świat, *kształtuje* się nie z materji i światła, lecz z *czynów ludzkich*, a wyłania się nie z mgławic, obserwowanych przez teleskopy astronomiczne, lecz z tej mgławicy, którą nazywamy historją. Dzieje ludzkości, jej upadek i dźwiganie się, morze krwi przez nią przelanej, piramida prac dokonanych przez nią, zespół wartości moralnych, wysiłek filozofji, religji i sztuki, cała ta stworcza czynność rozumu, dążącego do założenia Prawdy, Dobra i Piękna *w samym sobie*— oto Iliada i Odysseja duchów, stokroć donioślejsza od tej, której ślady widział Słowacki na skałach oceanowych „Genezis".

Tę to *rzeczywistość nową* rozumiał i odczuwał Norwid, choć jego genjusz twórczy nie zdolny był do tak zawrotnych lotów, jak natchniony autor „Króla-Ducha". Dość przypomnieć „Improwizację" Mickiewicza i Krasińskiego „Psalmy", aby zgodzić się na to, że i oni, tak jak Słowacki, bliżsi byli tego aspektu rzeczywistości wszechświata, który nazwałem genezą kosmiczną. O ile przyznawali człowiekowi władzę stwórczą, to tylko w zakresie świata fizycznego, będącego dziełem istot dążących do stworzenia się na obraz i podobieństwo Boże. Dopiero Norwid wyłamał się z tych ram, zbliżając się do aspektu mesjanicznego: *człowiek* — w jego mniemaniu — to wolna istota twórcza, zobowiązująca samą siebie do współdziałania z Bogiem przez kształtowanie ładu moralnego.

IV.

Tym, który zrozumiał w pełni tragiczny patos dziejów, pojął otchłanny problemat Wolności, wiodącej śmiertelny bój z ślepym uciskiem Przeznaczenia — był Wyspiański. On to wzniósł się ponad wizję świata, osiągniętą przez Słowackiego, wnikając niecierpliwie już nie w zagadkę stwarzania nieskończonych globów, gwiaździstych okruchów kosmosu, ale w zagadkę stwarzania nieskończonych dusz nieśmiertelnych, które obdarzone wolną potęgą mesjaniczną, zaludniają *wieczność*, jako scenę przerażającego dramatu, granego wśród Dróg Mlecznych przez istoty ludzkie i boskie. Bóg w walce z Szatanem i miljardy duchów wolnych, biorących czynny udział w tej epopei, walących się w ciemność upadku, to znów wzlatujących w słońce zbawienia — oto istota teatru Wyspiańskiego.

Tragiczny Bóg historji jest na tej scenie głównym aktorem. On sam, SŁOWO, moc stwórcza „z której wszystko się stało i nic nie stało się bez niej", wkracza pomiędzy ludzi z posłannictwem Chrystusowem, podejmuje walkę z Fatum, gra o tę stawkę bezcenną, jaką jest miljard dusz nieśmiertelnych, stokroć ważniejszych od miljarda gwiaździstych światów. I ginie i zmartwychwstaje — i wrócić ma, aby dokonać ostatecznego Sądu. Ludzkość cała jest w nim, epoki i narody są tylko fragmentami tragicznych zapasów. Jedyną bronią w ręku Boga jest *On Sam;* rozdaje się ludziom, jako Słowo, ukazuje im tę boską moc stwórczą, która jest w nich uśpiona, a bez której nie usuną zła z dusz swoich i nie spełnią obowiązku stworzenia się własnego. „Który sieje — słowo sieje".

Tylko przez mesjaniczność prowadzi droga do rzeczywistości absolutnej. Tylko przez Słowo dosięgnięty będzie Absolut.

Nie można dotrzeć do Boga inaczej, jak *czyniąc to co On czyni*. Dlaczego to Wyspiański wskazuje drogę nową, przez którą, jak przez próg Przeznaczenia, przekroczyć musi każda „dusza wolna". On już nie zagłębia się jak Norwid, w tajemnicę dziejów, *on się z nią utożsamia*, poczyna sobie jak autor historji, dokonuje syntezy wszystkich jej składników, chrystjanizmu i judaizmu, świata klasycznego i średniowiecza, wyznacza ostateczną scenę dziejowej rozgrywki, przenosi stary problemat Sfinksa nad Wisłę, sam podejmuje bój z Szatanem i zakłada podwaliny pod Jeruzalem Nowe, ów Wawel, który w jego oczach symbolizował nową ludzkość, Erę Dopełnienia. Wyspiański, porwany posłanniczym, mesjanicznym żarem wdziera się w dzieje ludzkości, staje na jej czele, odsłania przed nią tajniki Jutra, bliski dzień triumfu Antychrystowego i dzień Sądu Bożego nad światem.

V.

W ten sposób Wyspiański dopełnia romantyczny testament, zrozumiawszy sens jego i konieczność, od której nie wolno się uchylać. Poprzez mroki groźnej dziejowej nocy, dostrzega słońce Zmartwychwstania. Chrystus - Apollo, wjeżdża w oślepiającej jasności na gruzy Wawelu, a w tejże samej chwili zdruzgotana jest na wieki trumna, symbol śmierci, ciążącej nad ludzkością, jako Fatum. I odtąd już nie będzie śmierci i zła na ziemi, jeno *wolna twórczości nieśmiertelnych*.

Wszystko to dziać się ma na tej scenie, którą już Norwid określił jako *sposób i środek* najwyższy, punkt przesilenia dnia z nocą, nowej ery ze starą. Wiemy już, że sceną tą jest Polska, tu bowiem, nie gdzieindziej ,przejście od Konieczności do Wolności stanie się faktem dokonanym.

Mówili o tem wszyscy czterej Ewangeliści romantyzmu polskiego, nikt jednak z nich nie sprecyzował tego wyraźniej od Norwida. Dlatego jest to jeszcze jeden moment, zbliżający Wyspiańskiego do Norwida.

VI.

Są jednak i inne jeszcze charakterystyczne rysy, które zbliżają tych dwu poetów. Pierwszy z nich, to jednakowa u obydwu chęć powiązania starożytności klasycznej z średniowieczem chrześcijańskiem w nowej wyższej syntezie. Wiemy, jak pełną Grecji była twórczość Wyspiańskiego; przenosił on Grecję nad Wisłę, stosował mit helleński do polskiej rzeczywistości historycznej, widział Troję i Akropolis w Wawelu. Teatr jego był greckim teatrem Przeznaczenia, z tą różnicą, że tam jednostka walczyła z Fatum o wyzwolenie, a tutaj ludzkość cała, przyczem problem walki z Fatum rozwiązany został przezeń zwycięsko, podczas gdy w tragedji greckiej heros ginął nieodwołalnie w nierównym boju. Takie ujęcie gigantycznych zapasów ludzkiego Rozumu z Przeznaczeniem mogło mieć miejsce u Wyspiańskiego tylko dzięki nowemu chrześcijańskiemu aspektowi, który ukazał symbolicznie Chrystus przez swoje ofiarowanie się na śmierć i Zmartwychwstanie. Są też w teatrze Wyspiańskiego potężne analogje do misterjów chrześcijańskiego średniowiecza, w których sceną była Ziemia, zaś Niebo i Piekło zawieszone nad nią i pod nią toczy bój o Los człowieka wtrąconego w hamletowe: „być albo nie być". Szczytowy, kulminacyjny symbol tego połączenia dwu epok przeciwstawnych, greckiej i kościelnej (Akropolis i Katedra), stanowi triumfalny wjazd Chrystusa - Apollina w „Akropolisie", zamykający tragiczną księgę dziejów. Przedtem jednak antynomja świeckiego i duchownego, Państwa (tworu starożytności klasycznej) i kościoła (tworu chrześcijańskiego średniowiecza) każe ludzkości przejść przez otchłań przerażającego kataklizmu światowego.

U Norwida mamy wyraźną antycypację tej koncepcji. Chrześcijanin z ducha, całą *treścią* swego życia przynależny do idei Chrystusowej, w *formie* uwielbia piękno klasyczne i chciałby rozkołysać współczesność jego monumentalną harmonją. Grecja urzekła go celowością subjektywną, Pięknem i Sztuką, Rzym celowością objektywną, Organizacją i Ładem prawnym. Jest to zrozumiałe, jeśli się przypomni, jak wielką wagę przywiązywał Norwid do kształtu, formy. Idea była dlań marą, abstrakcją, póki nie przyoblekła się w kształt widomy, póki Słowo nie stało się ciałem. Dlatego to bolał on nad tem, że w Polsce Duch jest, ale Litery nie widać, została bowiem zlekceważona.

Tchnąć możesz bez litery i bez jej uznania,
Ale *dać* nic nie zdołasz: ona rękę składnia.
Ludy, chociaż mniej zdolne, choć płytkie natchnieniem,
Skoro literze wierne, zgłuszą cię swym cieniem
I przejdą koło twoich uroszczeń, bo one
Dawać mogą, nietylko wskazywać koronę!

(„O wolności słowa" — C. Norwid).

Walczył też o ten kształt wszędzie, w muzyce, plastyce, architekturze, wskazując na to olbrzymie pole leżące w Polsce odłogiem.

O! gdybym jedną kaplicę zobaczył,
Choćby jak pokój ten, wielkości takiej,
Gdzieby się polski duch raz wytłumaczył,
Usymbolicznił rozkwitłemi znaki,
Gdzieby kamieniarz, cieśla, mularz, snycerz,
Poeta — wreszcie Męczennik i rycerz
*Od-począł****) w pracy, czynie i w modlitwie...

(„Djalog o sztuce" — C. Norwid).

W ten sposób chciał Norwid zjednoczyć „dwa pierwiastki różne, Ten co widzialny, ów, co niewidzialny", formę i treść życia. Sam malarz i poeta jednocześnie, tak jak Wyspiański, miał niezwykle rozwinięte poczucie plastyczne kształtu. Dość przeczytać jeden wiersz jego, aby to zauważyć; wyobraźnia jego widząca wszystko w perspektywach, bryłach i kolorach, znajdowała swój wyraz równie dosadny w słowie, jak w rysunku. Wiersze jego są malarskie i rzeźbiarskie, a kolorowość ich nie jest tym chaosem tęczowym, w jakim kąpała się wizja świata u Słowackiego, lecz systemem ładu i celowości, gdzie każda linja i każdy odcień zajmuje miejsce wyznaczone przez logikę układu.

Z podobną sumiennością walczył i Wyspiański o kształt plastyczny idei, o zrąb polskiej, narodowej sztuki. Norwid i on, zarówno schodzili do tworów wyobraźni ludowej, do ludowej pieśni, zdobnictwa, tradycyj architektonicznych, hieratyki obrzędowej i mitów. Trasę tę wytyczył zresztą już Mickiewicz, idąc za ówczesnym romantycznym kanonem.

Wewnętrzne i zewnętrzne, transcendencję i immanencję, świat idealny, chrześcijański i świat realny, pogański, chcieli oni zlepić w jeden posągowy kształt nowej Ery (przypomina się tu Cieszkowski ze swą koncepcją syntezy chrześcijaństwa i starożytności klasycznej w Erze czynu).

VII.

Antycypuje również Norwid walkę podjętą przez Wyspiańskiego z kłamstwem i oszustwem narodowem, usypiającem dusze i uwodzącem je błędnemi ogniami na fałszywe drogi. Zwrócił już na to uwagę Roman Zrębowicz w komentarzach do wydanego przez siebie „Promethidionu". W djalogu o Prawdzie („Wiesław") Norwid wskazuje na ów „Czar", jako na pierwszą i najtrudniejszą zaporę, która powinna być rozkruszona, zanim Polska podejmie swoją misję dziejową na zewnątrz, zanim poprowadzi ludzkość do Ery Dopełnienia. Tę „w o j n ę p r a w d y" musi wprzód Polska wygrać w sobie.

— Więc niechaj prawdą dla prawdy walczący
Wpierw r o z c z a r u j ą Czar ów Czarujący...

Wyraźnie też odsłania Norwid szatańskie pochodzenie tego Czaru, snującego swe piekielne wyziewy nad duszami polskiemi, każąc nam dosięgać go ostrzem prawdy, aż w samej jego kryjówce, w samej istocie z ł a drapującej się patetycznie i kłamliwie w pozory dobra. Czyż nie słyszymy już tutaj w „Wiesławie", usypiającego korowód taneczny dusz po dźwięku skrzypek chochołowych?

Chochoł to — ów „papież Czaru" — owłada sceną narodową w „Weselu", sprawiając, że uszy głuchną na zwiastowanie prawdziwego świtu, oczy ślepną na blask samej żywej Prawdy, idącej po swoje żniwa („I jak Zbawicielski głos zawoła, to już go nie poznacie"...). Chochoł-Genjusz jest tym, z którym podejmuje Konrad w „Wyzwoleniu" walkę o naród, potęgą myśli i woli przedzierając się naprzód przez chytre zasadzki masek, sług chochołowych, a potem z pochodnią Słowa, uderzając na samo widziadło grobów. Ale, zgasiwszy żar Słowa, Konrad sam ulega przemocy mroków. I odtąd już „Noc chłonąca" trwać będzie nad światem tak długo, dopóki Prawda nie powróci na Akropolis wawelskie, wjeżdżając, jako Chrystus-Apollo na rumowisko kasztelu.

Wyspiański dopowiada w swoim teatrze tragiczne dzieje „wojny prawdy", którą Polska — w myśl proroctwa norwidowego — stoczyć ma i wygrać w sobie, aby mogła stanąć, czysta i zwycięska, na czele ludów.

VIII.

Ale nie są to wszystkie konneksje ideowe między Norwidem a Wyspiańskim. Łączy ich jeszcze jedno: głębokie przeświadczenie o sile twórczego Czynu, o realności jego dokonań — wiara w autonomiczną moc rozumu ludzkiego do rozwiązania tych problemów ostatecznych, które dla innych pozostają zawsze w sferze wzniosłej ułudy, wiszą niejako w niebie, skąd nie zdołają nigdy przedostać się na ziemię.

„Tam-tamem" zwał pogardliwie Wyspiański ten instrument kłamstwa dziejowego, wymigującego się uroczystym frazesem od wypełnienia obowiązku, jakim obarcza człowieka samo pojawienie się na planecie, wśród walczących o Wyzwolenie. Biczem ironji smagał tych, dla których ideał buja wciąż w sferze abstrakcyj, odsuwany zawsze w zaświaty. Wielu interpretuje błędnie ten stosunek Wyspiańskiego do idei Królestwa Bożego i do misji Polski w jego urzeczywistnieniu, jako zdecydowanie negatywny. Mówi się, że Wyspiański walczył „z majakami romantyzmu", z mrzonkami mesjanicznemi, z fikcją o Polsce Chrystusowej. Istotnie, walczył on z mrzonkami, majakami i fikcją, odziewaną w napuszony frazes, ale nie z samą ideą, z samym wieczystym postulatem dziejowym: chciał, aby Słowo stało się ciałem, aby idea stała się konkretną realnością historyczną. Przybliżał tedy — nie odsuwał — Królestwo Boże, sprowadzał je z nieba na ziemię, wzywał wszystkich do Czynu twórczego, przez który Era Dopełnienia stać się powinna wreszcie faktem dokonanym. Już *dziś*, już teraz trud prometejski ma być podjęty; bo przecież, gdzieś i kiedyś, na jakiemś miejscu i w jakimś momencie dziejów „utopja" przestanie być mitem, a będzie pokarmem codziennym narodów.

Inaczej rozumiany, cały Wyspiański, a zwłaszcza Wyspiański Konrad w „Wyzwoleniu", byłby nonsensem. Nie przychodzi on odrzucić romantyzm, ale go dopełnić. „Dość już obietnic, proroctw i zapowiedzi, — zdaje się mówić — jeszcze kilka lat takiego narkotyzowania się snami, a zniweczymy całą wagę Słowa, przeistaczając je w teatralny płaszcz, w który się będziemy drapować".

W tem przybliżaniu Królestwa Bożego, w tej apoteozie męskiego, twórczego czynu, Wyspiański najpodobniejszy jest do Norwida. Obydwaj różnią się tem od „wielkiej trójcy", której zadaniem było: ukazać cel, a nie środki jego osiągnięcia, na to bowiem było jeszcze zawcześnie.

IX.

Ustawiwszy tak pięciu poetów romantyzmu polskiego w porządku hierarchicznym, nazwanym przezemnie „architektoniką romantyzmu", spieszę wyjaśnić raz jeszcze, że celem moim nie była bynajmniej ocena porównawcza wielkości ich genjuszu, lecz określenie zadań, jakie spełniają oni, każdy z osobna, w tym organicznym układzie. Stopień, zajmowany przez każdego z nich w hierachji powyżej określonej, uwarunkowany był zarówno typem jego świadomości twórczej, jak i czasem, w którym żyli i działali.

Mickiewicz i Krasiński wystąpili na widowni prawie jednocześnie; jednakowoż aktywność Mickiewicza, dzięki typowi autonomicznemu jego świadomości twórczej, była pełniejsza i dłuższa. W antynomji, jaką stanowili obydwaj ci poeci, Krasiński był elementem statycznym, Mickiewicz zaś dynamicznym. Genjusz Słowackiego doszedł do swego apogeum później od nich obydwu; potencjalność jego świadomości twórczej pozwoliła mu zdystansować ich jeszcze bardziej. Wszyscy trzej wymienieni są jednakowoż związani ze sobą tak nierozerwalnie, przez swą postawę wobec rzeczywistości, że słusznie nazwano ich „ wielką trójcą" i nie znajdowano dla Norwida miejsca w tym układzie. Należą oni do 1-go okresu romantycznego, tego mianowicie, w którym genjusz polski zakładał sobie problematy, umieszczając je w sferze transcendentnej, poza konkretną rzeczywistością historyczną.

Inaczej z Norwidem i Wyspiańskim. Pierwszy, późniejszy w czasie o całe dziesiątki lat (umarł w r. 1883), harmonizuje w sobie stanowiska Mickiewicza i Krasińskiego, zaś wizyjną rzeczywistość Słowackiego skuwa z ziemią i z aktualnością historyczną: drugi, tworząc swoje największe dzieła w dwadzieścia lat po śmierci Norwida, całkuje wszystkie aspekty poprzedników, specjalnie jednak ogniskuje w sobie ów żywioł dziejowości, reprezentowany przez Norwida i czyni olbrzymią próbę ujęcia prometejskiej koncepcji Królestwa Bożego *na ziemi* w kształt konkretny, plastyczny i dramatyczny.

Obydwaj należą tedy jakby do 2-go okresu romantycznego, w którym genjusz polski przystępuje już do bezpośredniego rozwiązania założonych samemu sobie problematów.

Przynosi więc każdy *czasom, w których żyje*, coraz pełniejszy i bliższy wyobrażeniom współczesnym, ogląd Ery Dopełnienia, wyrozumowanej przez polską filozofję mesjaniczną, wskazując — zrazu mgliście, a potem coraz wyraźniej — wiodącą do niej drogę. Każdy zbiera przytem owoce pracy poprzedników, reasumuje je, ugruntowuje mocniej i głębiej; stąd ogrom zasługi tych, którzy przyszedłszy wcześniej, zmagali się z oporniejszym materjałem i przysposabiali teren dla dalszych „robotników w winnicy". Stąd też słuszna ich cześć dla Mickiewicza, który, choć więcej błądził ,choć tragiczniej zbaczał z wytkniętej drogi, tem niemniej stał się ojcem duchowym polskiego romantyzmu; mówi też o nim Krasiński: „my wszyscy z niego".

Choć stopnie świadomości twórczej, osięgnięte przez tych nad-ludzi, różniły się tak bardzo, każdy z nich wzbijał się jednak w niektórych dziełach na taką wyżynę genjuszu, że mógł rozmawiać z niej, jak równy z równymi, z tymi, którym w klasyfikacji ogólnej przyznałem miejsce wyższe. Tak Mickiewicz w „Improwizacji" dał iście wulkaniczny wybuch samorzutności twórczej, a w całych „Dziadach" — podwaliną przyszłego teatru słowiańskiego, mającego być najwyższym szczeblem sztuki tragicznej w dziejach: tak Krasiński ukazał w genjalnych skrótach, w „Irydjonie" wizję zamierania starożytności klasycznej i przedświtu nowej, chrześcijańskiej ery, w „Nieboskiej komedji" zaś: równie fascynującą wizję zmierzchu cywilizacji nowożytnej, rozdartej przez walkę antynomjalną dwu grup społecznych — u wrót pieczętowanej powtórnem przyjściem Chrystusa, Ery Dopełnienia. Tak Norwid w „Fortepianie Szopena" ujrzał proroczo bliskość tej ery, jako ideał sięgający już bruku; tak w szeregu utworów dał potężne antycypacje nowego człowieczeństwa i refleksje o otchłannej głębi. Tak Słowacki w „Samuelu Zborowskim" naszkicował iście genezyjskie widowisko ewolucji duchów poczętych w słowie, od ich prac planetarnych, aż do zrębów świata moralnego. Aż wreszcie Wyspiański dźwignął gmach Ery dopełnienia w swoim symbolu wawelskim, ukazując w „Weselu", „Wyzwoleniu", „Legjonie" i „Akropolisie", wszystkie etapy dramatu dziejowego, mającego się rozegrać u wstępu do tej ery.

Jeden czerpał tu ze wszystkich, wszyscy przemawiali przez usta jednego. Myśl mesjaniczna przyoblekała się w *widzialność*, słowo stawało się ciałem. *Jerzy Braun.*

---

*) Bo na początku był Bóg — a my duchy
W słowie — a Słowo mieszkało u Boga
I było Bogiem...
(„Prace i dnie" — Jul. Słowacki).

**) Najwyraźniej w „Samuelu Zborowskim".

***) *Od-począł*, znaczy, *począł na nowo*, począł w drugiej potędze... (Przyp. Norwida).

KOLUMNA POETÓW

pod redakcją Józefa Czechowicza

ANTONI MADEJ

Polegli w bojach

To znaczy wiele,
więcej niż złota blichtr,
niż rozpierająca się dumnie sława,
na głębokości 10 szycht
w ziemi — łzawnicy krwawej
zagrzebać świat.

Któż pomoże?
Komu przekazać tę wiedzę?
Z kim porozumieć się trzeba?
Tu obok wąziutką miedzą
codziennie chłopak przebiega.
Oczy — dwa słońca — świecą,
jak najpiękniejszy kwiat.

Ciaśniejsze ramiona nas oplotły,
niż matki miłującej.
Zamknęły nas mrocznym uściskiem,
przysłoniły dzień idący,
ciemności drzwiami
zatrzasły nad nami
słońce.

Mocniejsze uchwyciły nas ramiona,
niż ojca, brata i przyjaciela.
W obręczy ich musieliśmy konać
i umierać.

Daleko od nas ten świat cały,
któremu wy dajecie imię.
Daleko ramiona kobiet białe
i usta ich słodkie i pieściwe.

Nasz świat — jest światem umarłych.
Padliśmy rażeni ciosem.
Na proch nas koła śmierci starły.
Męczy nas trwania niedosyt.

Sekundy, jak noże ostre,
godziny, jak ciężkie tasaki,
wypruły z żył naszych życie dymiące,
zarąbały serca bogate.

Mętny chaos osłania nas muślinem.
Huczą wieczności odmęty.
Jak kół szalone obroty w olbrzymim młynie,
wirują gwiezdne firmamenty.

Obcy wiatr ziębi nas i tnie
międzyplanetarnym mrozem.
Leżymy na morskim dnie.
Nie może być smutniej i gorzej.

Nie poznamy dnia, który przyjdzie.
Myśl powróciła do źródła.
Ucichła i ochłódła.
Włosy wkorzeniły się w glebę.

Miazga ciała rozsnuła się wśród kłączy drzew.
W malutkiej kropelce, co po gałązkach mknie
pod wysokie, błękitne niebo,
nie poznamy już — i samych siebie.

KAZIMIERZ ADNRZEJ JAWORSKI

Szczęście

Port — nie port.
Minjaturowa przystań.
Zabawki dziecinne olbrzyma:
łodzie i jachty — papierowe okręciki.
A dalej o kroków trzysta
latarnia jedna i druga straż trzyma,
mrugając okiem zielonem i krwawem
na fale, łyskające ogniem żywej miki.

Dobrze tak powolutku iść krokiem niemrawym
przez ciepły wieczór letni:
różowych oleandrów słodycz
miesza się z tchem wilgotnym i ostrym zatoki,
a z ciemnej nieba fletni
nieśmiało drżące gwiazd srebrzyste trele
do serca sączą spokój radości głębokiej
i ciszę pogody.

Szczęścia aż nazbyt wiele.

STANISŁAW CZERNIK

Za spokój duszy żołnierzy francuskich

W rocznicę zawieszenia broni
Wspomnijmy poległych męstwo!
Staraniem francuskiej kolonji
W Poznaniu
Odbyło się nabożeństwo
Za spokój duszy żołnierzy francuskich.

Ksiądz dziekan podczas mszy śpiewanej
Widział konsula na czele kolonji.
Obok siedział generał z D. O. K.
A dalej były pustki
I ołowiane krzyże okien.

I była pani w żałobie,
Ręki odjąć nie mogła od czoła:
— W zaświatach pokój Tobie!
I skądś przybiegła zabłąkana pszczoła
I były tylko obie.

JERZY PUTRAMENT

Rimbaud

I. Słońce pustyni od nieba większe
przekreślono zielonej palmy pióropuszem.
Od północy szły chmury, morze ciężkie,
wiatr spieniony falami o skały się krztusił.

Oczy, oczy zawiniły czasu bezsensowny stukot:
kto widzi więcej niż inni — żyje krótko.

Wieczorem miasto jeniec
wygina się wierszem w półksiężyc,
drży w zatrzaśniętej pięści,
trzeba je bić i męczyć.

Zrana po snów różnobarwnych walce
oczy przemywa dzień, biały, obwisły, jak wół.
Otwieramy ostrożnie palce:
zostały w nich trupy sczerniałych słów.

Słowa ujęte w rymy, powiązane w dziwne kadencje
komu ostudzą wargi ostrą zielonością.
Głęboka jaskinia w górach spękanych świeci niebieską
fosforescencją,
tam wpadło ziarno żyta i, seledynowe, rośnie.

II. Banany, złote palce cierpkie
otwierają dzień w pustynie długi,
słońce, matka fioletowych cierpień,
gdzie jest głód wieczoru, który ubiegł.

Kłamstwo, że są na dalekim lądzie
dżungla, rosą półmrok, i niebieski Bombaj.
Nocy, podnieś nad lasy gwiazdy, liljowe ognie
i oczom oszukanym pięściami urągaj.

Różowe fontanny wyschły, z boku na piaskach wstając.
zgasło Kongo o szerokich biodrach w bełkocie
niezrozumiałych chwil,
a to tylko czarny włochaty pająk:
ostre dachy, domy Charleville.

Niechaj czoło osłaniają zarośla pachnące lianami,
miasta nadchodząc niebu czerwienią bluźnią,
droga, wszędzie ta sama, wspomnieniami kłamie,
wracać zapóźno.

Co wyraża muzyka czysta?

W rozdziałach poprzednich stwierdziliśmy, że zarówno koncepcje pojęciowe (lub obrazowe), jak stany emocjonalne nie są elementami istotnemi muzyki czystej i że istota tej muzyki tkwi jedynie w konstrukcjach czysto-formalnych, czyli w jej Formie. Łatwo jednak może powstać pytanie: *poco mamy tworzyć te konstrukcje formalne?* Właściwie pytanie o cel nie jest tu odpowiednie, gdyż sztuka zasadniczo jest wolna od utylitaryzmu. Nawet w muzyce heteronomicznej chodzi twórcy podczas tworzenia bardzo rzadko o wywołanie w słuchaczu tego lub innego wrażenia uczuciowego; przeważnie, tworzy on poprostu, aby wyładować i wyrazić własne przeżycia emocjonalne, cel więc się znajduje w samej przyczynie i odpowiedź mamy raczej na pytanie: *dlaczego on wogóle tworzy?* Wracając do muzyki autonomicznej postawimy tedy nasze zagadnienie w sposób zmodyfikowany: dlaczego tworzymy konstrukcje formalne, skąd się bierze nakaz do tej twórczości, *co ta muzyka wyraża?*

Ustaliliśmy już, że nie będą to zwykłe uczucia życiowe ani naśladownictwo natury. Jakież jednak przeżycia pozostają do wyrażenia? Już Hegel, stojący w zasadzie na stanowisku, że muzyka jest sztuką uczuć i wyraża wyłącznie „die subjektive Innerlichkeit", podkreśla, że są to stany nieokreślone, uczucia niejako abstrakcyjne. Cóż to jednak są te niekonkretne uczucia? Zajmowali się tą sprawą głównie romantycy niemieccy i stworzyli cały duży gmach estetyki, w której muzyka zajęła miejsce naczelne. Już w początku tej epoki głosił Beethoven, że muzyka — to jest objawienie wyższe niż filozofja i religja, nie tłomacząc zresztą bliżej na czem ta wyższość polega. Znany jego biograf Wilhelm Lenz powiada, że „ideologja Beethovena i stworzony przez niego kosmos" przerastają filozofję Kanta, Fichtego, Hegla i Schellinga. Nie może przecież tu być mowy o stworzeniu jakiegoś spekulatywnego systemu, gdyż muzyka jest sztuką, która żadnych związków pojęciowych wyrażać nie może. Odpowiedź dają Schelling, Fryderyk Schlegel, Novalis, E. T. A. Hofmann i inni romantycy niemieccy, dla których muzyka jest *bezpośrednim* wyrazem wyższej, absolutnej rzeczywistości. Jednym z twórców tej idei jest przedwcześnie zmarły poeta Wilhelm Wackenroder, który rozwija swe poglądy na muzykę w dziele „Fantasien über die Kunst: Musikalische Aufsätze von Joseph Berglinger". Porównuje on muzykę do potoku: Sztuki plastyczne nie są w stanie wyrazić pędu płynącej masy wodnej i jej niezliczonych fal, język ludzki z trudem znajduje słowa, aby je opisać. Przez tę swą pełnię może muzyka najdokładniej oddać całą nieskończoną rozmaitość wszechbytu. Dla Schellinga („Philosophie der Kunst" 1802) dźwięk realny jest tylko echem dźwięków rzeczywistych, istniejących w sferze nadzmysłowej, muzyka zaś sama jest refleksem tej wyższej rzeczywistości.

Najbardziej radykalni w tem muzycznem pojmowaniu wszelkiej rzeczywistości są E.T.A. Hofmann i Novalis. Dla pierwszego muzyka jest „tajemniczym sanskrytem przyrody", „jej stosunki liczbowe, mistyczne prawa kontrapunktu wzbudzają dreszcz wewnętrzny". „Muzyka jest to najbardziej romantyczna sztuka, gdyż nieskończoność jest jej jedynym tematem". „Muzyka wyraża czystą zasadę życia, wolną od wszystkiego realnego w przyrodzie i człowieku". „Odczucie wyższego bytu lśni w tej sztuce, która znajduje się w innym świecie". „W istocie swojej muzyka to kult religijny i tylko w religji i w kościele powinniśmy szukać jej źródła".

Novalis znowuż widzi w muzyce „najwyższe objawienie matematyki, jej idealizm twórczy". „Wyższa świadomość — to śpiew, modulacja nastrojów". Nawet problematy społeczne ujmuje on w kategorjach muzycznych: „Wszyscy ludzie — to warjacje pewnego doskonałego indywiduum. Akord warjacyjny to — rodzina". Więcej jeszcze: „Cała historja ludzkości rozwija się według praw muzycznych". Fryderyk Schlegel powiada, że Duch jest muzyką idej.

Na podstawie tych wszystkich nieusystematyzowanych poglądów wytworzył swoją teorję muzyki Artur Schopenhauer, wyłożoną najobszerniej w dziele: „Die Welt als Wille und Vorstellung". Według niego wszelkie sztuki odzwierciadlają pewne ideje, muzyka zaś odtwarza samą wolę, czyli zasadę istnienia [1]). Przez to w harmonji muzycznej mamy te same prawa, co rządzą siłami przyrody. Analogje powyższe przeprowadza Schopenhauer dość naiwnie: najniższym tonom harmonji odpowiada natura nieorganiczna, wyższe tony muzyczne, ruchliwsze, lecz bez związku melodyjnego odpowiadają roślinom i zwierzętom i wreszcie głos najwyższy — melodja jest analogją do świadomego życia człowieka.

W ten oto sposób wygląda bezpośrednie poznanie rzeczywistości, jakie nam daje muzyka, o której, przekształcając popularne powiedzenie Leibniza, powiada Schopenhauer: „Musica est exercitium metaphysices occultum nescientis philosophari animi".

Na tej podstawie opiera filozof niemiecki całą swą teorję muzyki, która przedstawia dziwną mieszaninę naiwnych i śmiesznych niekiedy koncepcyj z niezwykle trafnemi i głębokiemi spostrzeżeniami [2]). Filozofja ta wywarła bardzo głęboki wpływ na Wagnera, a poprzez niego na cały szereg estetyków późniejszych. Wyrazem tej „uwspółcześnionej" teorji są poglądy wspomnianego już Fryderyka Hauseggera [3]). Najwybitniejszym ostatnio wyrazicielem mistyczno-religijnego znaczenia muzyki, podkreślanego przez romantyków, był Skriabin.

We wszystkich tych teorjach panuje dziwne pomieszanie pojęć, wynikające przedewszystkiem z nierozróżniania dwóch zasadniczo odrębnych zjawisk, jakie nazywamy tem samem słowem muzyka. Należy wyraźnie wyodrębnić muzykę jako sztukę, od muzyki, będącej pewnego rodzaju wyrazem zmysłowym praw, rządzących czasem. Stosunek tych dwóch „muzyk" do siebie jest analogiczny do stosunku plastyki i geometrji. Sądzę, że to porównanie wyjaśni dobrze różnicę, o którą mi chodzi. Tem, czem dla przestrzeni jest geometrja, tem dla czasu jest muzyka jako nauka, zajmująca się prawami, które rządzą bezpośrednim, zmysłowem ujmowaniem czasu. Ze wszystkich zmysłów słuch jest przy jednoczesnej subtelności i ścisłości najmniej przestrzenny. We wrażeniach słuchowych możemy najdokładniej i najczyściej niejako ujmować bezpośrednio stosunki, zachodzące w czasie. Taka muzyka posiada podobnie jak geometrja niezłomne i ścisłe prawa objektywne i prawa te niewątpliwie sięgają ku podstawom metafizycznym. Analiza tej muzyki-nauki może dać niezmiernie ciekawe wyniki [4]), do niej się odnoszą właściwie tego typu teorje, co wspomniana filozofja Schopenhauera [5]), nic ma to jednak nic wspólnego z przeżyciami estetycznemi, jakie wzbudza muzyka-sztuka. Dla tej ostatniej wszelkie stosunki, rządzące dźwiękami, są tylko tworzywem, którem ona operuje dla wzbudzenia całkiem innych przeżyć, niż intuicyjne wnikanie w prawa podziału czasu. Intuicyjne odczucie tych praw jest już u podstaw muzyki, bez niego nie byłaby ona wogóle możliwa, nie może więc to być celem przeżycia estetycznego.

Wracamy więc znowu do naszego pierwszego pytania: jakie przeżycia, jaką treść wewnętrzną wyraża muzyka czysta? Co decyduje, że pewne układy i zespoły elementów materjalnych, a więc Formę, uważamy właśnie za Formę estetyczną? Jaki jest postulat wewnętrzny, który niezależnie od tego czy go wyrazimy w dźwiękach, kształtach, czy pojęciach, będzie odrazu przesądzał, że powstanie dzieło sztuki? Nie mogą to być wszystkie wspomniane dotąd „treści" życiowe i uczuciowe, chociażby z tego powodu, że są one inne w każdym typie sztuki, nie mogą więc sprawiać, że te, a nie inne objawy twórczości łączymy pod wspólną nazwą twórczości artystycznej.

Trzeba znaleźć jakąś jedną Treść przez duże T, wspólną dla wszystkich Sztuk Czystych, któraby przez to samo decydowała, że są one sztukami. Pozatem oczywiście każdy typ twórczości artystycznej może się posługiwać innemi właściwemi sobie treściami, chodzi tylko o konieczność istnienia u podstawy tej twórczości owej Treści najwyższej.

Abstrahując narazie od źródeł tej Treści postarajmy się ją określić na podstawie danych, zdobytych z analizy Formy muzycznej. Cechą zasadniczą tej Formy, po odrzuceniu z niej wszystkich czynników specyficznie muzycznych, a pozostawieniu tylko tego, co jest wspólnem wszystkim sztukom, jest konstrukcja, czyli Jedność w Wielości. Czy nie moglibyśmy tedy tego postulatu Jedności uważać właśnie za ową najwyższą Treść, której szukamy? Zdawałoby się, że tak, ale postulat powyższy nie zawsze uzewnętrznia się w twórczości artystycznej, — może np. być impulsem do tworzenia systemu spekulatywnego, albo do bardzo silnych przeżyć religijnych. Wyciągnąć z tego możemy dwa wnioski, których konsekwencjami zajmiemy się nieco później: 1) religja, filozofja i sztuka wypływają z tego samego postulatu wewnętrznego, oraz 2) dla określenia, że dane zjawisko jest sztuką, *nie wystarcza* sama znajomość Treści wewnętrznej. Dla określenia tego konieczne są tedy zarówno Treść jak i jej Forma. Widzimy już teraz nierozerwalną łączność tych dwu czynników koniecznych. Na przejściu pomiędzy tą Treścią wewnętrzną do zewnętrznej polega twórczość. Analizując proces twórczości, niejako zacieśniając „zawartość" między temi dwoma rozdzielonemi abstrakcyjnie krańcami, postaramy się znaleść taką Treść, o której możnaby było już powiedzieć, że jest Treścią dzieła sztuki.

---

[1]) „Die andern Künste reden nur vom Schatten, sie vom Wesen selbst. Zu allem Physischen der Welt stelle sie das Metaphysische, zu aller Erscheinung das Ding an sich dar; demnach könne man die Welt ebensowohl verkörperte Musik als verkörperten Willen nennen". Die Welt als Wille und Vorstellung I. 346.

[2]) Zwarte przedstawienie filozofji muzyki Schopenhauera podaje we wspomnianej broszurze „Problem treści" dr. Reiss. str. 10—28.

[3]) Wiąże się z tem postulat „głębi" w muzyce, który cechuje muzykę i estetykę muzyki niemieckiej w okresie romantyzmu i neoromantyzmu. Jak się tę głębię rozumie, najłatwiej jest się przekonać przy analizie niemieckiej literatury poświęconej Wagnerowi (nie mówę tu oczywiście o obecnych prądach antywagnerowskich). Znajdujemy tam przedewszystkiem rozbiór jego teoryj religijnych, filozoficznych i t. d. Sprawy podobne mogą być ważne przy analizie twórczości Wagnera-poety, ale muzyką on ich przecież nie wyraził, a jeśli nawet przyczynił się niejako do spotęgowania przy pomocy dźwięków wrażenia, jakie wywierają jego dramaty, nie w muzyce będzie tkwiła ich głębia filozoficzno-religijna. Jeśli przy *słuchaniu* Parsifala doznaję uczucia wzniosłości ,to wrażenie to wywiera na mnie muzyka sama przez się, a nie dlatego, że ilustruje jakąś głęboką koncepcję. Głębokie teorje wyrażać może tylko poezja lub wogóle literatura, posługująca się słowami i pojęciami (w tym wypadku będzie to sztuka heteronomiczna). Kiedy zaś szukamy zarówno w muzyce jak i plastyce koncepcyj pojęciowych, dajemy dowód, że nie czujemy wcale odrębności i swoistości tych sztuk i umiemy ujmować je tylko literacko.

[4]) Przegląd podobnych badań, zwłaszcza dążących do wykrycia w muzyce podstawowych praw metafizycznych, zamierzam przedstawić w osobnej serji artykułów.

[5]) Tendencje podobne powiązania muzyki z rozmaitemi poglądami ontologicznemi są bardzo żywotne. Próby takie czyniono ze wszystkiemi prawie możliwemi teorjami. Ciekawym objawem tego, jest ostatnio np. teza, wysuwana przez wybitnego muzykologa rosyjskiego Igora Glebowa (w bardzo wartościowym zresztą artykule „Cennost' muzyki", wspomniany już zeszyt „De Musica" str. 5—34), że muzyka jest między innemi doskonałym wyrazem... teorji względności Einsteina i pokrewnych mu współczesnych teoryj fizycznych. *(C. d. n.).* *Konstanty Regamey*

Parę słów laika o Logistyce

„Leon Chwistek Demon Intelektu" (II)

Będę zupełnie otwarty: nie mogłem, nie mogę teraz (czytając poraz drugi Russella — tym razem po niemiecku) i nie będę mógł prawdopodobnie nigdy zrozumieć znaczenia logistyki dla filozofji. Jakie są ontologiczne „pierwoszeństwa" „teorji typów", poza tem, że, w wymiarach czysto formalnych, pozwala dość sztucznie zresztą ominąć paradoksy (czemu nie wystarcza poprostu zakaz Poincaré'go używania słowa „wszystko" i definjowania elementu przez całość, do której należy) nie wiem i nie pojmę pewno nigdy. Można mi zarzucić, że odnoszę się tak do logistyki, jak np. Winawer do filozofji, t. zn. że jej zupełnie prawie nie znam, a jednak o niej mówię t. zw. („zjawisko Winawera"). Tak źle jednak nie jest. Rozumiem, że ważnem jest ujednolicenie gmachu logiczno-matematycznego, rozumiem, że jeśli wszystkie pojęcia matematyki i beznadziejnie pozornie tajemnicza kwestja sądów syntetycznych a priori da się sprowadzić do zasad czysto logicznych — do znaczków i reguł operowania niemi — i to bez paradoksów i sprzeczności, to będzie to rzecz wielka sama w sobie, jakkolwiek wątpię bardzo aby miała znaczenie poza swym specjalnym zakresem. Logistycy mówią — (i to zdaje się logistycy przeciwnych obozów—(czyż może być coś potworniejszego jak „obozy logistyków" — samo to pojęcie wzbudza dreszcz zgrozy i ostatecznego zwątpienia — zaraz przejdę do tej materji)), że bez logistyki nie można stworzyć żadnego wartościowego systemu filozoficznego, ale nie mówią nigdy czemu, a tem co tworzą sami w tej dziedzinie, nie zachęcają nikogo, aby posłuchał ich rady i wkuwał się w ich znaczki, co jest pracą nie tyle trudną, ile żmudną, a jak się z ich dzieł poza - logistycznych okazuje, zupełnie nic w istocie nie dającą [1]). Nie lekceważę logistyki jako takiej, jako próby sprowadzenia całej matematyki i logiki do kilku znaczków pierwotnych i kilku twierdzeń podstawowych, ale muszę uznać, że zastosowania praktycznego w samych naukach, w samej matematyce jako takiej, ani w fizyce, ani w filozofji tembardziej, posiadać ona nie może, będąc nauką czysto formalną, normatywną, której twierdzenia słuszne może (?) wybiegają daleko poza potrzeby tamtych nauk, rozwój których dotychczas dowodzi (wbrew gołosłownym zapewnieniom logistyków), że nie potrzebują one zupełnie doskonalszego aparatu do sformułowania najtrudniejszych swych problemów i ich rozwiązań. Bo żeby zaraz od chwili wynalezienia logistyki zaszła jakaś istotna zmiana w traktowaniu problemów filozoficznych, to możnaby w to uwierzyć. Ale zmiany na lepsze niema, a jeśli się zrozumie dotychczasową matematykę, fizykę i filozofję, to widzi się jasno, że żaden nowy system logiki nie jest w stanie ani na jotę wpłynąć na kształtowanie się zagadnienia w tych sferach i na formułowanie ich rozwiązań. W swym rozwoju filozoficznym Russel najwyraźniej upadł: od jego „Problems of philosophy" i jeszcze „Our knowledge of external world" do „Analysis of mind" jest przepaść: z nieokreślonego filozoficznie, ale sympatycznego syntetyzatora nauk, który nie potrzebuje koniecznie (według schematu fizyki n. p.) mieć absolutnie jednolitej koncepcji świata, nawet w obrębie samej danej nauki (fizyki n. p.) i może czekać bez końca aż mu n. p. dwie nie zupełnie zgodne teorje częściowe, wyjaśniające swoje częściowe zakresy, zejdą się w jednej, która je pogodzi, przemienił się Russel w jakiegoś lekkomyślnego nieomal pragmatystę i on, który w „Philosophical essays" jedzie na Bergsonie jak na burej suce, zdaje się zupełnie godzić z jego egzystencją jako wielkiego filozofa.

Chwistek zamiast rozwinąć i usprawiedliwić jakoś swój piekielny system „wielości rzeczywistości", albo cofnąć go jako wybryk młodości, po 10-ciu latach milczenia (i pracy fachowej w obrębie logistyki) wypuszcza książkę tak dziwną, tak dziwną, że no — ale krytyka szczegółowa nastąpi, więc wstrzymam się narazie od gołosłownych wydziwiań. Słusznie powiedział do logistyków Poincaré: „Vous dites, que vous avez des ailes, mais je ne vois pas que vous voliez" — (mówicie, że macie skrzydła, ale nie widzę, abyście latali) — to odnosi się dosłownie do dwóch wszechświatowej sławy filarów tej wiedzy: Russella i jego — do pewnego stopnia odstępnego ucznia — Chwistka, który a ce qu'on dit w kuluarach gmachu logiki, przeszedł mistrza: ..."Your gigantic task" — tak pisał do Leona wielki Bertrand — sam ten list widziałem, macałem go ze czcią. I co z tego? 10 lat to kawał czasu. Czas spełnić zrobione obietnice, a nie robić nowych i to z jeszcze większą beztroską. Czyżby naprawdę potworny gmach logistyki, wznoszony z takim trudem, okazać się musiał tylko labiryntem o wspaniałej fasadzie, w którym nie może zamieszkać żadna myśl żywa; czyżby cała ta wściekła praca włożona w jego wznoszenie nie miała służyć niczemu, poza samem udowodnieniem możliwości wzniesienia właśnie takiego gmachu, którego przybudówką rozwiniętą zresztą wspaniale już poprzednio miałaby być matematyka. Zdaje się, że sami logistycy au fond des fonds zwątpili w istotność ich dzieła dla innych dziedzin myśli, ale bronią tej koncepcji jak oddział wojska na straconej placówce — dla honoru, „aby było" jak mówił niezapomniany w „Barczu" Kaden Bandrowski [2]). Jest to tak jakgdyby ktoś robił wspaniałą olbrzymią maszynę, w którą włożony żywy byk, wyłaziłby drugim końcem, jako zapieczętowana z piękną naklejką puszka konserw, z małem zastrzeżeniem, że byk ten musi mieć 150 m. długości — inaczej maszyna nie działa. Inżyniera nic nie obchodzi teorja względności — ona zawsze pracuje w tych wymiarach, w których jego błędy praktyczne są większe od teoretycznych, w razie nieuwzględnienie tej teorji. Logistycy robią wrażenie uczonych, którzyby mieli ochotę odgrywać taką rolę dla filozofów, jaką matematycy odegrali dla fizyków, ale są to według mnie czcze iluzje. Nigdy filozofja nie będzie potrzebowała tak wściekłego aparatu jak logistyka (dość rzucić okiem na stronicę „Principia Mathematica" Russella i Whiteheada) — nawet w jej najprostszych twierdzeniach, że n. p. p albo q, to q albo p, lub, że jeśli p i q to q i p. Oczywiście jest analogją między właściwościami działań arytmetycznych i działań logicznych, ale kto pisząc traktat użyje choćby skromnej sumy logicznej, jako swego „narzędzia pracy", nie mówiąc o dalszych twierdzeniach, od których istotnej pustoty (w znaczeniu niezastosowalności), a pozornej komplikacji, włosy puchną na udach i łydkach. A do tego kwestja założeń: Zdawałoby się, że w sferze logistyki, tak jak w sferze dawnej logiki i starej matematyki (y compris teorja mnogości nawet), podstawy powinny być murowane, o ile nauka ta ma być faktycznie podstawą teoretyczną do matematyki, która — idealnie choćby, jeśli nie faktycznie — mogłaby być do niej sprowadzona, t. j. wyłożona w jej terminach. Tymczasem każdy ma inne założenia (nie tak jak w matematyce, gdzie właściwie bez definicji przyjmuje się jedno pojęcie wielości (ensemble, Menge i szlus) i nie ma kryterjów absolutnych ich wyboru. Dawniej Russell n. p. przyjmował 10 pojęć i 10 twierdzeń pierwotnych — do tych pojęć należało pojęcie implikacji. Dziś definjuje pojęcie to, a definicja ta składająca się z sumy i negacji, wydaje się tak sztuczną, że trudno uwierzyć aby implikacja naprawdę nie wyrażała i nie zawierała czegoś więcej ponad to, co w sumie logicznej i negacji razem wziętych się zawiera — zastrzegam się, że jest to sfera dla mnie — mimo prób wnikania w nią — dość obca: poza samem sprowadzeniem matematyki nie mogę zobaczyć w niej nic więcej, tak jak n. p. w grze w szachy, lub rozwiązywaniu krzyżówek, a wiadomo, że świetne wyniki w tych sferach, w niczem nie przesądzają sprawności myślenia danego osobnika w dziedzinach bardziej istotnych. Czyż Chwistek — ale nie! — o tem później, choć język i pióro swędzą wprost niemożliwie...

A więc „obozy logistyków!" (?). Czyż może być walka tam, gdzie chodzi o samą podstawę myślenia i to po 4000 lat dość intensywnej próby tego myślenia. Mogę się nauczyć systemu logistyki, ale wtedy, gdy po jakimś międzynarodowym, czy międzygwiezdnym (od czego sygnały — przecie tak myślą na serjo optymiści techniczno - między - planetarni) monstrekongresie wszystkich logistyków naszej „mgławicy" (czy można członka zjazdu wszystkich logistyków zdefinjować, nie używszy pojęcia całego kongresu?) będzie wypracowany inamovible i inébranlable system absolutny. Narazie, wobec tej miary wzajemnego nieuznawania się logistyków, graniczącego z nienawiścią, spotykaną tylko między artystami i to nawet nie w naszych czasach, ale w renesansie chyba — lepiej wstrzymać się z uczeniem się tej nauki, dającej podobno taką moc myśli i taką pewność siebie, jak posiadanie chyba jakiegoś amuletu babilońskich magów i czekać na definitywną wersję systemu ogólnego. Bo to co Chwistek — ale sza! — o tem później — to są rzeczy straszne, o których narazie chyba tylko na ucho, w kuluarach i pisuarach dancingów mówić można — trzeba mieć dowody — te wymagają pracy. Otóż logistycy różnych obozów, w mniejszym lub większym stopniu oczywiście, robią wrażenie, że chcieliby być tak tajemniczymi, jak kapłani egipscy. Chcieliby posiadać wiedzę, którą niełatwo zdobyć można i którą nie byle kto mógłby w swe łapy ująć, a któraby dawałaby klucz do wszystkich problemów świata — bez niej wszystko jest bzdura, a jak się ją posiędzie, to odchodzi ochota od wszystkiego, bo wobec żelaznych praw, rządzących „drukarską rzeczywistością" (5-ta powiadam, słowami powiadam: „piąta rzeczywistość"!) znaczków, wszystkie pojęcia zdają się płynne i wieloznaczne i ostatecznie, jak się wyraził pewien tytan logistyki, „między bredzeniem czarownic, palonych na stosach, a fenomenologją Husserla niema żadnej różnicy" — rozpędziłem się i zdradziłem tę tajemnicę w dalszym ciągu tej pracy. I tu ogarnia logistyka beztroska i wyszedłszy ze swego gmachu w przebraniu, lub pod maską i zamknąwszy go hermetycznie (w jego obrębie logistyk jest święty i nietykalny), idzie on bawić się między pospólstwo i tam może gadać, co mu ślina do gęby przyniesie — bo cóż to jest wszystko wobec ścisłości, którą zostawił za sobą tam, we wspaniałych i pustych nieprzeliczalnych zaiste ubikacjach swego pałacu. Przypomina to austrjackich arcyksiążąt (i zdaje się i innych wogóle panujących). którzy znudzeni etykietą dworu wymykali się incognito do jakiego Tschetscherl-café, czy innego bajzlu i tam urzynali się z pierwszą lepszą hołotą odpoczywając po torturach czczej formalistyki, godnej ich społecznej rangi. Spuszczony z łańcucha swej nauki logistyk nie zna miary w rozpuście i używaniu prostych intelektualnych przyjemności — on się wprost tarza i toczy pianę z pyska, a tłum pospólstwa patrzy na to ze zgrozą i podziwem i szepcze w trwożnym zachwycie: „taki wielki pan, a figluje nieprzymierzając jak zwykłe intelektualne bydlę domowe" — a „poniektóry" zachęcony tym przykładem pójdzie z logistykiem „w zawody" (ohydne wyrażenie) i dopiero pokaże co umie wbrew zasadzie, że „co wolno księciu, to nie wolno prosięciu", szerząc zły przykład i cześć dla mistrza. A logistyk śmieje się z niego, jak sam Belzebub, bo on ma przynajmniej znaczki swoje ukochane, przy pomocy których wszystko jako nieścisłe zlekceważyć może, a takie stworzenie pospolite to bawi się, choć i znaczków nie ma, „wicie — haj" — jak mówił Sabała. I na tem polega niemoralny wpływ popularyzujących się logistów na młodsze i starsze pokolenia filozofów, pseudo-naukowców, artystów, krytyków, literatów i pomniejszej gawiedzi. Oni opierają się o jego autorytet, a on ma „wyznawców" i wszyscy są kontenci z wyjątkiem tych, którzy ciężko pracują naprawdę w różnych innych „poszczególnych" sferach, nie mówiąc zgóry, że bawią się tylko tak oto sobie w jakieś głupie fantazje, notując „wizje" i bzdury, które im do głowy przychodzą — tych tego typu logistyk szanuje bardzo, jako najusłużniejsze podpory swego djabolicznego tronu. Może nie wszyscy logistycy są tacy, może takim jest jedynie Chwistek. Nie znam ich tak wielu osobiście. Ale przecie nawet Russell, który ma w sobie wyżej wspomniany element beztroski i dużo banałów ku uciesze naszych niby — intelektualistów drukuje, jest już jednak inny, a Carnap — ten niesłychanie uczciwy i skromny mędrzec, który chce zawalić wszystkie wyjścia ze swej jaskini i tam zginąć, przedestylowany we własnym sosie, a szkoła warszawska, której prawie nie znam, która jest dla mnie tylko koszmarną legendą o bóstwach, podobnych do tych, co zamieszkują wiecznie zamglony i niedostępny szczyt Kilimandżaro. Może są inni — może nie pozwalają sobie już tak na wszystko potem, t. zn. po logistycznej abstynencji. Mnie Chwistek zaćmił czysty blask istnienia, zawalił mi się na cały horyzont w tej sferze, świata poza nim nie widzę, duszę się — ratunku! Muszę pisać, — może to przejdzie.

Przystąpię teraz do analizy „dziełka" p. t. „Tragedja Metafizyki werbalnej". Perfidja pod pozorami dobroduszności i dobrej wiary — oto zasadnicze cechy Chwistka jako popularnego dywagatora, po opuszczeniu logistycznego klasztoru — demon rozbłyska w całej pełni swej djabelskiej „krasy" (ohydne słowo) jako gwiazda minus 10-tej wielkości, na tle szaro-burego mroku polskiej „myśli dla wszystkich" (y compris maluczcy tego świata). A kysz, a kysz—zgiń straszne widmo „systematycznie uwzględnionej prawdy" — a kysz, a kysz, przepadnij demonie po n-kroć przeklętej „wielości rzeczywistości".

S. J. Witkiewicz.

---

[1]) Porównaj kotku „Wielość Rzeczywistości", „Tragedję Werbalnej Metafizyki" i „Zagadnienia kultury duchowej w Polsce" Chwistka i „Analysis of mind" Rusella. (Analyse de l'esprit).

[2]) Po przeczytaniu 2-go i 3-go tomu „Bigdy" cofam moje twierdzenie, że Kaden schodzi na psy: Bigda jest wspaniała. Ale coby to było gdyby Kaden miał jeszcze szerszy światopogląd i zajmował się filozofją.

E. Skiwskiemu

odpowiedź cierpliwa

Niezbędne wyjaśnienie.

Na wstępie małe sprostowanie: Nieprawdą jest jakobym był awanturnikiem, natomiast prawdą jest, że awanturnikiem nie jestem. Wszelkie polemiki traktuję jak zło konieczne, jak smutny i przykry obowiązek ,który musi być wypełniony. Z kilku polemik literackich i filozoficznych, jakie dotąd prowadziłem, żadna nie dotyczyła mojej skromnej osoby, wszystkie natomiast podjęte były w obronie zagrożonych wartości duchowych, w obronie idei, której służę, wreszcie w obronie krzywdzonego i bezczeszczonego przez nieodpowiedzialnych paszkwilantów największego myśliciela, jakiego wydała Polska. Nigdy nie napadałem pierwszy, lecz występowałem wtedy dopiero, gdy zostałem zaczepiony. Wyjątek z tej reguły stanowi moja kampanja przeciw Boyowi, w tym wypadku jednak uważałem za stosowne wyjaśnić wprzód publiczności w obszernym artykule, dlaczego ją podejmuję.

Gdyby p. Skiwski znał mnie osobiście, wiedziałby, że jestem człowiekiem niezwykle łagodnego usposobienia, uprzejmym i nienapastliwym. Walki, które staczam, nie wypływają bynajmniej z jakiejś zajadłości i nienawiści do ludzi. Są one *wyrozumowane*. Może taktyka obrana przezemnie jest błędna, cóż jednak począć, skoro ubzdurałem sobie, że zanim nastąpi w Polsce tak upragniony przezemnie rozkwit intelektualny i nowy „złoty wiek" w sztuce — należy wprzód wykarczować różne fałszywe poglądy, mącące umysłowość ogółu.

Wyjaśnienie to uznałem za niezbędne, ponieważ p. Skiwski w swym artykule p. t. „Zaperzony idealizm" usiłuje zrobić ze mnie jakiegoś awanturniczego potwora, który szuka tylko, kogoby pożarł.

Litanja obelżywa.

P. Skiwski dał mi w swym artykule dobrą nauczkę: rozwiał moje złudzenia, że z ludźmi jego pokroju można polemizować argumentami rozumowemi. Dziś widzę całą beznadziejność moich 600-wierszowych wywodów. Zaiste, pocóżem się trudził. Artykuł p. Skiwskiego napisany jest tak, jakby nie zrozumiał on ani słowa z rozważań podjętych przezemnie na temat zagadnień, o których mniemałem, że go interesują. A może ich nie czytał? Może poprostu opuścił je tak, jak dzieci opuszczają w powieściach opisy przyrody, śpiesząc do djalogów?

Mam prawo zrobić to przypuszczenie, ponieważ nie znajduję w artykule Skiwskiego nic (z jednym małym wyjątkiem) poza gromami oburzenia na moją „brutalność" i szyderstwami z mojej działalności publicystycznej, mającemi wyraźny podźwięk paszkwilu.

Czegóż bo dowiedziałem się z artykułu p. Skiwskiego poza tem, że Braun: 1) cierpi na „brak stylu i wszelkiej oryginalności", 2) jest niekulturalnym awanturnikiem, 3) „jest nudny i banalny", 4) „drepce wiecznie po bezkresnej równinie frazesu", 5) jest „bombastyczny i tromtadracki", 6) niema pojęcia zarówno o filozofji, jak i o konkretnem życiu, 7) jest „ordynarny" i „nielojalny", 8) ma „ciężki styl i ciężką orjentację", 9) posługuje się „płaskiemi insynuacjami" godnemi „prasy brukowej" — i wiele jeszcze innych przyjemnych epitetów.

Przyznam się, że przy wrodzonej mi delikatności, miałem uprzednio wyrzuty sumienia, że obszedłem się z przeciwnikiem zbyt ostro, choć to on zaczepił mnie i redagowane przezemnie „Zet" pierwszy. Ale teraz widzę, że skrupuły moje były zbyteczne. Choćbym się silił na nie wiem jaką nieokrzesaność i nieuprzejmość, takiego mistrza, jak p. Skiwski nigdy nie doścignę.

Słówko od redaktora „Zetu".

Boleję mocno nad tem, że nie zdołałem sobie pozyskać względów p. Skiwskiego i uchodzę w jego oczach za coś tak niskiego i podrzędnego. Dziwię się też jego taktowi i poczuciu umiaru, z jakiem uznał, że mógłbym jednak pisać niezłe artykuliki w „Ami du Peuple" i „byliby ze mnie ludzie". Dodam jeszcze, że raduje mnie łaskawość, z jaką obszedł on się z innymi ludźmi, piszącymi — obok mnie — na łamach „Zetu". Mimo to zaprotestować muszę przeciw surowości, z jaką osądza on to — pożyteczne chyba — czasopismo z wyżyn swojego intelektu.

Zdaniem p. Skiwskiego takie pismo jak „Zet" powinno pójść albo w kierunku czysto naukowym, albo też w publicystyczno-społecznym, nie poszło zaś „ani w tym ani w tamtym kierunku". Otóż ośmielam się wtrącić skromną uwagę, że *poszło w obydwu naraz*. Może dlatego, że nie było środków na założenie dwu perjodyków jednocześnie, spełniających te dwie misje, zarówno w tym wypadku niezbędne; a może i dlatego, że taki nowy, niepokojący p. Skiwskiego typ czasopisma właśnie nam się spodobał. De gustibus non est disputandum.

Powiada też p. Skiwski, że „Zet" jest zbyt oderwane od rzeczywistości, bo „nie ma własnego programu społecznego". Cieszę się, że p. Skiwski nareszcie wykrztusił, o jaką to „rzeczywistość" mu chodzi. Teraz mogę go już uspokoić: program społeczny posiadamy bardzo rozległy. Aby go poznać musi on zadać sobie nieco trudu i przeczytać szereg numerów „Zetu", gdzie wypowiadaliśmy się na ten temat wyczerpująco i dokładnie. Popularnych broszurek i enuncjacyj programowych nie zamierzamy wydawać wcale. Celem naszym jest stworzyć nie partję polityczną, lecz *światopogląd*. Aby p. Skiwski zrozumiał mnie per analogiam, przypomnę mu, że encyklopedyści francuscy nie formułowali w broszurkach programowych swych ideałów demokratyzmu nowożytnego, które potem rozlały się po całej Europie.

Kilka punktów.

Metody punktów użyję natomiast tutaj (zamiast w programach), aby rozprawić się z zarzutami i „argumentami" p. Skiwskiego w możliwie najkrótszy sposób, szkoda mi bowiem drogocennego — bo ciężką pracą opłaconego — miejsca na łamach „Zetu".

1) Odpowiedź p. Skiwskiego nie wiele waży, składa się bowiem z mnóstwa nieprzyzwoitych i obelżywych epitetów, z kilku dowcipów i jednego tylko argumentu, z którym rozprawię się uczciwie poniżej.

2) P. Skiwski nie wyjaśnił mi, mimo usilnych próśb, czem jest „życie", na którem to nieokreślonem pojęciu ugruntował swój ujemny sąd o „Zecie"; nie powiedział też jak rozumie terminy: „duch" i „absolut". A przecież mieliśmy chyba prawo oczekiwać tego, bo tylko ten, co orjentuje się doskonale w tych problemach może z taką pewnością siebie stwierdzać, że to co piszą o nich inni, jest „bujaniem", i to „przeraźliwem".

3) Moje artykuły przeciw p. Skiwskiemu zawierały 90 proc. argumentów rozumowych, a tylko 10 proc. wypadów osobistych (może dlatego były tak nudne? może wolałby pan większą porcję tej drugiej treści); w odpowiedzi p. Skiwskiego stosunek ten jest odwrotny. Znajduję tam tylko jeden argument (patrz 4).

4) Zobaczmyż, jaką wagę ma ten jeden samotny argument, wyrosły jak palma na pustyni, skoro moich dwadzieścia miało — wedle słów mego przeciwnika „wagę kogucią". Brzmi on następująco: Twierdzenie Brauna jakoby we Francji myśl świecka i myśl religijna była w rozszczepieniu, a dopiero w Niemczech osiągała harmonję, jest nonsensem i absurdem... Biedny Skiwski! Wydał wyrok na samego siebie; on to bowiem, — a nie ja — pisał uprzednio:

„Pomiędzy Voltairem a Bossuetem jest przepaść. Niemiecki ateizm jest zawsze trochę teologiczny, a niemiecka teologja trochę ateistyczna. Voltaire i Bossuet dają światy *zamknięte*, które nie wszystkim wystarczają, ale dla wielu są dobrem zamieszkaniem... Kultura francuska doskonale zróżnicowała ludzi na tych, którzy obywają się bez wiary i rządzą zdrowym rozsądkiem i tych, którzy w wierze znajdują niezachwiane oparcie. Myśl niemiecka — to zlaicyzowana, rozrzedzona teologja..." i t. d.

Więc kto, proszę pana? Czy ja? Widzi pan, jak to nie dobrze zapominać, co się pisało w poprzednim artykule. Czy to ładnie nazywać swoje własne słowa „absurdem" i „nonsensem", włożywszy je wprzód w usta przeciwnikowi? Ale żal mi pana i dlatego przychodzę panu z pomocą i twierdzę jeszcze: Miał pan rację! We Francji myśl teologiczna (Bossuet i in.) oraz myśl świecka (Voltaire, Diderot i in.) były rozszczepione, Niemcy zaś próbowali je uzgodnić w nowym, syntetycznym światopoglądzie. Pan stwierdził, że *tak było*, ja zaś pośpieszyłem tylko wyjaśnić panu *dlaczego tak było*.

5) Informuje pan fałszywie, pisząc, że artykuły moje w „Zecie" to bombastyczne, nienaukowe *streszczenia* i konspekty doktryny Wrońskiego, gdyż: a) te moje artykuły, które streszczały (i rozwijały) poglądy Wrońskiego, były studjami nawskroś objektywnemi, naukowemi, jak np. cykl: „Historja a Prawo Postępu", b) inne zaś, o charakterze publicystyczno-społecznym, nie były streszczeniem doktryny, lecz własnemi, oryginalnemi ujęciami niektórych jej myśli, w przeniesieniu ich na grunt współczesny. P. Skiwski zrobił więc lapsus tak gruby tylko dlatego, że filozofji Wrońskiego wcale nie zna, skutkiem czego nie może wiedzieć, co jest jej streszczeniem, a co nie jest.

6) Śmiesznem jest insynuowanie mi, że wywołałem „awanturę" z p. Skiwskim, dlatego, że ja uznaję Schellinga i Hegla, a on Malebranche'a i Bossueta. Gdyby to tylko nas poróżniło, starałbym się conajwyżej przekonać p. Skiwskiego, że pomiędzy jego mistrzami a Schellingiem i Heglem jest cała epoka rozwoju myśli spekulatywnej i cała drabina hierarchicznych szczebli. Zderzenie nasze wynikło z innego powodu ;wywołał je sam p. Skiwski swoją niefortunną apologją Boya, oraz obelgami i szyderstwami pod adresem „Zetu".

7) Nie ja „kumam się z Chrystusem i Platonem" — jak mi to znowuż insynuuje p. Skiwski, by mnie ośmieszyć — lecz *idea której służę*, jest dalszym ciągiem i dopełnieniem tamtych idej. Stając na jej gruncie, mam prawo mówić o „utożsamianiu się z głosem historji".

Dodatki i kwiatki.

A teraz parę dodatkowych uwag, dla których — dla odróżnienia — użyję abecadła:

A) Nie byłem nielojalny, twierdząc, że p. Skiwski domaga się oddzielenia krytyki Boya jako pisarza od krytyki jego działalności społecznej. On sam pisze bowiem, że należało „zastanowić się, czy *w tym typie twórczości*, jaki uprawia, jest dobry czy zły, co tu pokazał, co umie"; a w innem miejscu: „Można odrzucić hedonistyczne założenia Boya, a jednak uznać pożyteczność jego publicystyki". — Umiem więc czytać, tembardziej, że poruszyłem tę sprawę niejako na marginesie, uznając tem samem, że te argumenty p. Skiwskiego są tylko fragmentaryczne, nie wysuwają się na czoło jego artykułów.

B) Pisząc, że „Wiadomości Literackie" są pismem dla maszynistów i fryzjerów, wyrażałem pogardę dla „Wiadomości Lit" a nie dla tych zawodów. Cóż to za demagogiczne chwyty w obronie fryzjerów?! Nic mam nic przeciwko takim kategorjom ludzi, jak np. małorolni i kominiarze, a jednak nie uważam, by zbłądzenie pisma krytyczno-literackiego w te sfery mogło świadczyć o czem innem, jak o obniżeniu jego poziomu intelektualnego.

C) Pisząc o Urke-Nachalniku nie omieszkałem dodać, że ten „powrócił na łono społeczności prawnej". Choćby jednak złodziej przestał być złodziejem nie jest to dostateczny powód, by bić we wielki dzwon literacki i ogłaszać z nim wywiady, a zwłaszcza ściskać mu dłoń jako „człowiekowi czynu" i obdarzać go epitetem „Ecce Homo", zrosłym na zawsze z życiem i ofiarą Chrystusa.

P. S. Długo szukałem w mych artykułach czegoś, co byłoby „nieodpowiedzialną i płaską insynuacją". Jeżeli idzie tu o słowo „obłudnik", to je cofam, bo sam potępiałem niedawno tych, którzy wdzierają się w cudze pobudki moralne. Ale czemuż to p. Boy insynuuje ludziom na prawo i lewo obłudę, a p. Skiwski pochwala te jego wyczyny? I czemu sam p. Skiwski — nie odważając się nawet na nazwanie przeciwnika po imieniu — robi brzydkie aluzje do „szaleńców bożych" i „rycerzy ideału", jako obłudników kupczących świętemi i wzniosłemi hasłami?

J. B.

Odpowiedź na art. Boya p. t. „O niektórych walkach „ideowych" — ukaże się w n-rze następnym.

Numery 4-kolumnowe ukazywać się będą przez czas wakacyj aż do dn. 15.IX włącznie

REDAKCJA: Warszawa — Jerzy Braun, Dobra 59, I p. Kraków — Tadeusz Kudliński, Słoneczna 15 m. 9.
ADMINISTRACJA: Warszawa, Dobra 59, I p. Prenumerata: kwartalna 3 zł., półroczna 5 zł., roczna 10 zł. Konto P. K. O. Warszawa — Jerzy Braun 153.210
Zakłady Graficzne Tow. Wyd. „BLUSZCZ", Warszawa, Solec 87.